《大乘义章》与北朝佛教释义学

李 四 龙
(北京大学 哲学系 宗教学系,北京 100871)

摘　要: 北朝晚期,在东魏、北齐的邺城,佛教义学兴盛,出现了一批以“义章”或“论”为题的解经文献,尤以净影慧远《大乘义章》最著名。“义章”与“义”是同一文体,属于“义”的汇编,是真正的中国文体,就其内容的组织结构而言,则是对印度佛教论义传统的继承,有两种基本形态:通论形态的“义章”,主要是对名相的分类与阐释;释论形态的“义章”,直接表现了当时的解经活动。属于后者的“义章”并不多,渐与“义疏”融为一体,常被统称为“章疏”;“义章”主要是指前者,是北朝晚期佛教释义学的主体部分,通常借用印度论典的组织结构,以当时传译的唯识思想诠释中国佛教的重要概念。

关键词: 北朝;邺城;慧远;义章;佛教释义学
中图分类号:B 944　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2021)02-0104-09

南北朝时期,中国佛教的译经、讲经和解经活动都很活跃,出现了各类讲记或讲义、佛典注释或佛学论著。其主要的文体形式有“玄义”“玄论”“游意”“义记”“义疏”“玄疏”“宗要”“文句”等,此外还有一类重要的文体,即通论性质的解经文献,是对佛教名相或理论学说的概括、分类与阐释,常以“义章”或“玄论”为题。其中最著名的是净影慧远(523—592)的《大乘义章》,道宣(596—667)称之为“佛法纲要”①,诠释佛教的“深文隐义”,属于一种隐性的解经活动。这类著作在中国佛教史上并不少见,集中出现在北朝晚期,大多出自当时地论师或摄论师之手。

本文所要讨论的释义学,主要是指当时佛教界的解义或释义活动,在很大程度上对应英文 exegesis,即回归到传统的文本诠释,重视文本的体例、结构和关键词等,并在文献学或语文学(philology)基础上开展文本的意义研究。南北朝隋唐僧人对汉译印度佛典的解释,着眼于经典文本的意义建构,具有类似现代哲学写作的特点,因此迸发出思想史上重要的新学说。以此重新考察中古时期的中国佛教,关注当时高僧大德的“立义”意识,而不是以残存的梵语、巴利语佛典校准中国佛教的真伪。也就是说,释义学更关注这种主动的佛学思想建构及其实践体系。公元 5 世纪初的长安佛教,6 世纪中叶的邺城佛教,以其深刻的思想原创性,在佛教发展史乃至东亚思想史上具有举足轻重的历史地位。

一、义章是“义”的汇编

现存的北朝晚期、隋代“义章”并不多见,主要是净影慧远的《大乘义章》。其余多为敦煌写本,有英藏《(成实论)大义章》(存卷 5,包括“四无量”“八解脱”“八胜处”“六通”等义,S.6492,收入《敦煌宝藏》第 47 册),日本大屋德城氏藏写本《摄大乘义章》(存卷 4,包括“断结义”“三性义”,收入《大正藏》第 85 册),中国国家图书馆藏《(摄论)大义章》(残卷,仅存“三宝义”部分,北京 8392 号,收入《国家图书馆藏

收稿日期:2021-01-05
作者简介:李四龙,男,上海人,北京大学外国哲学研究所、北京大学哲学系宗教学系教授。
基金项目:国家社会科学基金重大项目“‘宗教中国化’的基础理论建构”(项目编号:18DA231);国家社会科学基金重点项目“中国本土宗教与外来宗教关系研究”(项目编号:16AZJ002)。

① 道宣:《续高僧传》卷 8,《大正藏》第 50 册,第 491 页下。

敦煌遗书》第 7 册,及法师撰),英藏《摄论章》(存卷 1,包括“三宝义”“二障义”“不住道义”“三藏义”“篇聚义”,S.2048,收入《敦煌宝藏》第 15 册)等。

当时还有其他的“义章”,汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》《隋唐佛教史稿》对此有所罗列。兹据多种资料检索,列表如下:

北朝、隋、初唐“义章”冠名文献汇总表

年代	作者	标题	卷数	资料来源
北魏孝文帝	道辩	小乘义章 大乘义五十章	6 卷	《续高僧传》卷 6
北魏孝明帝	昙谟最/ 昙无最	大乘义章		《洛阳伽蓝记》卷 4, 《续高僧传》卷 23
东魏	慧光	大乘义(章) 律义章		《续高僧传》卷 21
东魏、北齐、北周	法上	大乘义章	6 卷	《续高僧传》卷 8
北齐、北周、隋	慧远	大乘义章	14 卷或 28 卷①	《续高僧传》卷 8
北齐、北周、隋	衍法师②	大乘义章	16 卷	《东域传灯目录》
北齐、北周、隋	灵裕	大乘义章	4 卷	《续高僧传》卷 9
北周	慧命③	大品义章		《续高僧传》卷 17
北齐、北周、隋、初唐	慧觉	义章④		《续高僧传》卷 12
隋、初唐	玄会	涅槃义章	4 卷	《续高僧传》卷 15
不详	惠影	成实论义章	20 卷	《三论宗章疏》
不详	开善	大乘义章	1 卷	《东域传灯目录》

以上是现存或存目的直接以“义章”为题的中古佛教文献,这份目录并不完备,但有助于分析“义章”这种文体的性质。从上述文献来看,“义章”有两种基本类型:

(1)佛教思想的通论,分门别类,以释义的方式讲述“佛法纲要”,通常是论述大乘的思想体系或核心要义。此即通论形态的“义章”。

(2)特定佛典的注释,提纲挈领,以释义的方式讲述佛典宗旨,上述文献涉及的佛典包括《大品般若经》《大般涅槃经》《成实论》《摄大乘论》,以及律典。此即释论形态的“义章”。

前者可以被归入“论著”之列,后者可被归入“注疏”。荒牧典俊的区分与此类似,他提出了“义章”的两种形态:“章”形式的论书、“章”形式的讲义⑤,并把《大乘义章》称为“百科全书”式佛教教理书。荒牧典俊的分类富有启发,不过,区分的同时还应考虑两种形态之间的共性。讲义形态的义章,与一般的注疏不同,里面有类似讲经时的“开题”,并有自由的问答讨论。若以印度佛教的文献分类,讲义形态

① 道宣:《续高僧传》“慧远传”作“十四卷”。日本凝然《孔目章发悟记》记载,《大乘义章》二十八卷(或二十卷)。道宣所记,卷分本末。日本《三论宗章疏》《东域传灯目录》记载,均作“二十卷”;《大正藏》本亦作 20 卷,但卷五分本末、卷十六分本末、卷十七分本末、卷二十分本末,实为 24 卷,且较原著缺少第五部分。

② 衍法师,与法上、慧远同时。据《续高僧传》“慧远传”,北周灭佛,慧远抗争,法上、衍法师执手劝慰(《大正藏》第 50 册,第 490 页下)。衍法师,与灵裕同时,均是邺城名僧。据《续高僧传》“灵裕传”,邺下有民谚,“衍法师伏道不伏俗,裕法师道俗俱伏。”(《大正藏》第 50 册,第 497 页中)衍法师,或即慧光弟子昙衍,但两人卒年不符。

③ 慧命(531—568),太原晋阳人,北周天和三年示寂,时与被追认为天台宗创始人的慧思齐名,著有《融心论》。

④ 《续高僧传》未明说“义章”的名称,但原文说“著华严、十地、维摩等疏并缵义章一十三卷”。考虑到该法师是精通《华严》《地论》的高僧,此“义章”可能是针对这些经典的论议。《隋唐佛教史稿》直接将《义章》定为十三卷(《汤用彤全集》第 2 卷,石家庄:河北人民出版社 1999 年版,第 93 页),未必准确。

⑤ 参见荒牧典俊编著《北朝隋唐中国佛教思想史》,京都:法藏馆 2000 年版,第 25—32 页。

的义章,亦应属“论”。而且,把《大乘义章》比作“百科全书”不甚恰当,忽视了该书在中国佛教思想建构过程中的重要性。

汤用彤并没有做上述的分类,他把“义章”归在“论著”之列,他的分类主要依据“义章”的规模或篇幅。他说:“义章之作,盖撮诸经名相(事数)义旨,分门别释。其类有二:一则取一类事数,专加解释,虽义涉诸经,而所论甚少。……二则广辑各经文义,各派理论,对于佛法作综合之解释。实为一种之佛学纲要。”①把“义章”的源头上溯到汉代严浮调《沙弥十慧章句》、东吴康僧会《六度要目》、东晋道安《十法句义》等。他说,“安世高为阿毗昙师。《毗昙》恒依法数分列,纲目条然。世高译时便讲,遂必逐条论说,取经中事数,如七法、五法、十报法、十二因缘、四谛、十四意、九十八结等,一一为之分疏”。缘于安世高译经时的随文讲说,“其后浮调依其规模,分章句疏释。此种体裁,于后来注疏至有影响”②。汤先生列举了这类作品目录,多为魏晋之作,且无统一的标题格式。

这些说明虽没有区分“义章”的类型,但揭示了“义章”的实质:所谓“义章”,是“义”或“义门”的汇编。义者,义理,不仅指名、句、文之义理,也指种种事法内蕴之义理;门者,科也,分门别类,以示差别。佛教论及“义门”,无量无数,与“法门”相应。如《宝积经》说:“菩萨愿行成就无疆,无量义门通达平等,一切善法具足修成。”③又如《大智度论》说,般若波罗蜜能破一切语言戏论,亦不有所破,“从此以后,品品中种种义门,说般若波罗蜜,皆是实相”④,“虽同一事,义门各异”⑤。

在释义的过程中,门类越来越复杂,旁征博引,条分缕析,渐成一定的体例。每释一个名相,常分多门或多重解释。净影慧远习惯于以“门”分类,吉藏(549—623)则以“重”或“门”分类,如“二谛义十重”,“佛性义十门”。慧远《大乘义章》结构最复杂,全书共分五大部分:教聚、义聚、染聚、净聚、杂聚,每一聚包括若干名相,以“门”区分。现存前四聚二百二十门。门,即指“科目”,道宣《续高僧传》把“五聚”的完整内容称为“二百四十九科”⑥。慧远有时把对这些名相的解释,直接称为“章”。譬如,他在解释“三无为”时谈到“有余涅槃”“无余涅槃”,随即说后面“涅槃章”还会详细解释。此“涅槃章”即指《大乘义章》卷 18 的“涅槃义”。在解释这些名相时,慧远还会细分多个小门。譬如,“教聚”分三门:众经教迹义、三藏义、十二部经义,“众经教迹义”下设三门分别(叙异说、辨是非、显正义),“三藏义”有七门分别(释名、辨相、开合广略、制立、大小有无、三藏次第、料简宽狭),“十二部经义”有五门分别(翻名解释、体相、约时分别、通别、总别)。《大乘义章》因此形成了“聚—义门—分门”的三级结构,与一般的释义文献不同,多出了“五聚”这一总纲。

“义门”亦即“义章”,每个名相释义即是一篇“义章”。如吉藏《二谛义》,篇幅并不大,通常亦称《二谛义章》。因此,慧远《大乘义章》“聚—义门—分门”的三级结构,亦可表述为“聚—义章—诸门分别”,本文将之简化为“聚—章—门”,其核心部分乃是“章门”结构。事实上,吉藏《大品经义疏》、新罗元晓(617—686)《起信论疏》,就有“章门”连用的例子⑦。本文所讲的“释义”,首先是指每章的分门别释,每位作者有相对统一的释义体例。“章门”是“义章”这种文体的形式安排,“义”是“义章”体的实质内容。总体而言,义、义门、义章,在南北朝佛教文献里属于同一种文体,是佛教释义学的主要研究对象。

---

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京:中华书局 1983 年版,第 406—407 页。

② 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,第 80 页。

③ 《大宝积经》卷 17(菩提流志译),《大正藏》第 11 册,第 92 页上。

④ 《大智度论》卷 11(鸠摩罗什译),《大正藏》第 25 册,第 140 页上。

⑤ 《大智度论》卷 35,第 322 页上。

⑥ 道宣:《续高僧传·慧远传》记载《大乘义章》“十四卷,合二百四十九科”,凝然《孔目章发悟记》记载“一部二十八卷(或二十卷),二百四十一章”。其原始形态,今从道宣的说法。

⑦ 参见吉藏:《大品经义疏》卷 4,《续藏经》第 24 册,第 241 页上;元晓《起信论疏》,《大正藏》第 44 册,第 206 页中下、218 页中。

“义”或“义章”,其实是中国的传统文体,与儒家经学的发展有直接关系。相对于“门”侧重分门别类,“章”则带有整合的色彩,与佛经里的“品”类似。“章”指篇章或章句,是对篇幅、段落的计量单位①,如《道德经》有八十一章。篇与章可以通用,但一般说,“篇”比“章”大,如《汉书·艺文志》记载“《孝经》一篇十八章”。以“章”为题的佛教典籍,最著名的是《四十二章经》。据《出三藏记集》,《四十二章经》在僧祐所说的“旧录”里记作《孝明皇帝四十二章》;安世高译《百六十品经》,在“旧录”记作《增一阿含百六十章》。也就是说,东晋时期,以“章”为题,佛教界已有先例。到南北朝晚期,这种用例已很常见,佛经翻译亦会以“章”分段。真谛(499—569)译《摄大乘论释》品下设章,隋代笈多、行矩等译《摄大乘论释论》亦以“章”分段。因此,“义章”这种文体,表现了当时以“章”为题的风气,且有汇总各种“大义”的意思,强调彼此之间的整体性。《大乘义章》的思想,不仅体现在对佛教名相进行解释的诠释立场,还表现在对各种名相进行汇编的组织方式。

“义章”的基础是“义”,取意“开宗明义”,或与儒家寻求“春秋大义”有关。《孟子·离娄下》记载孔子修《春秋》的用意:“晋之《乘》,楚之《梼杌》,鲁之《春秋》,一也。其事则齐桓、晋文,其文则史。孔子曰:‘其义则丘窃取之矣。’”如何从《春秋》体会孔子的“春秋笔法”“微言大义”?汉武帝时,董仲舒撰《春秋繁露》,推崇公羊学;汉章帝时,贾逵上《春秋大义》四十条,推崇左传学。对“大义”的注解,经学家常用“比事”的方式,以事见义。② 以“义”为题,《春秋繁露》有“五行之义”“阴阳义”“基义”“祭义”,《礼记》则有“祭义”“冠义”“昏义”“乡饮酒义”“射义”“燕义”“聘义”。

东汉末年,佛经翻译始有规模,解义的工作随之展开。刘宋明帝(465—472 年在位)敕令陆澄编集《法论》,收集了早期中国佛教撰述。其中,以“义”为题的撰述有 11 篇:支道林《释即色本无义》、桓敬道《心无义》、刘遗民《释心无义》、道安《实相义》、竺道生《释八住初心欲取泥洹义》、范伯伦《与诸道人论大般泥洹义》、竺道生《辨佛性义》、范伯伦《与诸道人论般若义》、谢庆绪《阿毗昙五法行义》、范伯伦《问竺道生诸道人佛义》、昙遇《十住义》。从写作年代来说,南方以支道林(314—366)为最早,北方以道安(312 或 314—385)为最早。从内容上说,这些撰述全都讨论佛教的关键词,空性、实相、般若、佛性、涅槃等。道宣《广弘明集》“法义篇”收录以“义”为题的撰述 5 篇:《后秦主姚兴与安成侯书述佛义》《姚嵩表问诸义》《梁萧子显叙讲波若义》《昭明立二谛义(并道俗二十二人难及解)》《昭明立法身义(并僧六人往反问答)》。般若、二谛、法身,恰好对应从东晋到南北朝的佛教哲学的关键话题。

北朝“义章”,吉藏《大乘玄论》,都是在这种佛学气氛中完成的,这些论著都要解释诸如二谛、涅槃、佛性、法身等重要概念。但与《法论》《广弘明集》所收的“义”不同的是,《大乘义章》有其印度论典的编撰传统,构造了一个庞大的佛教概念体系,这是印度佛教传入中国以后义学研究达到的历史新高度。

二、通论形态的义章是隐性的解经活动

通论形态的义章,表面上独立于直接的解经活动,但实际上与当时的讲经和注经密不可分。首先,北朝晚期“大乘义章”的写作,堪称是一脉相承。慧光(469—538)、法上(495—580)、慧远、灵裕(518—608)都有自己的《大乘义章》,他们都是地论派的代表人物,有高度相似的佛学知识结构与思想背景。他们全都推崇《十地经论》《华严经》,有道宠《十地经论疏》、法上《十地论义疏》(卷一,S.2741;卷三,P.2104)、慧远《十地经论义记》等多种注释。《大乘义章》应是他们阐释的佛学思想通论,彼此有一定的继承关系,慧远《大乘义章》可能包括了法上《大乘义章》的内容,是集大成之作。法上的再传弟子靖嵩,精通《地论》《摄论》和《杂心论》,入隋以后名震南北,最后驻锡彭城,虽没有撰写“大乘义章”,但据僧传,

---

① 天台九祖湛然说:“章谓章藻,《诗》云:‘彼都人士出言成章’;亦云章段,分段解释成若干章。”参见《法华文句记》,《大正藏》第 34 册,第 151 页上。

② 刘宁:《属辞比事:判例法与〈春秋〉义例学》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》2009 年第 2 期,第 75 页。

他撰有《九识》《三藏》《三聚戒》《二生死》等玄义,颇具规模,只是没有汇总①。

他们的写作动机很可能是出于讲经的需要,给听众提供一种思想语境。《历代三宝纪》卷 11 记载,梁武帝在普通年间(520—527)敕令开善寺智藏等撰《义林》80 卷。这条记录有助于我们理解隐性解经或释义的重要性。从经录的排序位置来看,《义林》属于经抄性质,但有一定的编辑体例,“但诸经论有义例处,悉录相从,以类聚之。”这种做法,类似编纂“春秋义例”,并非如慧远《大乘义章》那样专题解义。但该书的功能是帮助梁武帝(464—549)参加佛门的讲经论议,“每大法会,帝必亲览。以观讲论,宾主往还。理致途趣,如指掌也。”②类似的经抄,还有《周众经要》或《菩萨藏众经要》,因有敦煌写本的遗存,近年受到海内外学术界的关注。该书及其目录《一百二十法门》共 23 卷,是在西魏大统年间(535—551),昙显等僧应西魏丞相宇文泰(505—556)之请而编,全书 120 个法门按照地论师所讲的“五门”分类,即第一佛性门,第二众生门,第三修道门,第四诸谛门,第五融门。宇文泰兴隆佛教,在其府内“常供百法师,寻讨经论,讲摩诃衍”,且对此书的宣传十分高调,要求每次讲经先要讲述这个五门分类,一改当时流行的“五时”判教,借此规范僧团的日常生活,“香火梵音,礼拜唱导,咸承其则”,认为素有“学海”之称的“山东江表”,其佛法也无法超过这套“菩萨藏”法门③。这两部经抄,虽不能对应“大乘义章”,但其编纂过程可以反映当时对佛法总纲的多种实际需求,服务于讲经听众,引导僧团修行,满足统治者的文化竞争心态。

其次,这些作者平时都是讲经说法的高手名家,讲经与著书相得益彰。昙无最撰写的《大乘义章》,得到当时在洛阳的印度僧人菩提流支的赞赏,后者弹指唱善,居然把它译成梵文,寄回印度。据说,“彼方读者皆东向礼之为圣人”④。不过,据《洛阳伽蓝记》,这位被印度人推为“圣人”的法师,在洛阳佛教徒的传说里,居然是因为太擅长讲经而在死后被打入恶道受苦。⑤ 这种强烈的反差,表明这位法师强大的讲经影响力已引发部分听众的强烈反感。我们现在无法得知昙无最《大乘义章》的内容,但应与其平时的讲经不无关系。讲经的流行,客观上促成了佛典注释或佛学纲要的社会需要。

慧光、法上、慧远、灵裕全都擅长讲经,皆有佛典注释。慧光撰有《胜鬘》《遗教》《温室》《仁王般若》等经的注释⑥。灵裕更典型,是一位罕见的高产作家。这位“解贯二乘”“理相兼通”的高僧,不仅撰有《十地疏》《地持疏》《维摩疏》《波若疏》《华严疏》《涅槃疏》《大集疏》《四分律疏》等大量佛典注释,还对佛法“纲领有存,皆备科举”,撰有《众经宗要》《大小乘同异论》等。他的四卷《大乘义章》是其佛学思想总论,融会在平时的讲经和注经里。⑦

最后,当时出现的讲经文献,并不是单纯语文学上的文字训诂、版本校勘,甚至并不拘泥于具体的章句义理,而是基于对佛法整体论述的解经活动,并有强烈的引导佛教实修的倾向。名称各异的佛教义

---

① 事见道宣:《续高僧传》卷 10。

② 费长房:《历代三宝纪》卷 11,《大正藏》第 49 册,第 100 页上。

③ 有关《周众经要》或《菩萨藏众经要》的原始资料,主要参考《续高僧传·菩提流支传》和《大唐内典录》卷 5“周众经要”条。另见圣凯《敦煌文献中的西魏、北周佛教思想:一百二十法门与〈菩萨藏众经要〉》,《世界宗教研究》2009 年第 2 期,第 30—41 页;青木隆整理了《一百二十法门》敦煌写本残卷(BD06771,BD07808),并对现存的后半部分目录与慧远《大乘义章》条目进行了比对(青木隆、方广錩、池田将则、石井公成、山口弘江整理《藏外地论宗文献集成》,韩国金刚大学校佛教文化研究所 2012 年版,第 439—441 页),两者在条目或法门上有很高的重合度,但分类系统明显不一致。

④ 道宣:《续高僧传》卷 23“昙无最传”,第 624 页中。

⑤ 参见杨衒之:《洛阳伽蓝记》卷 2,《大正藏》第 51 册,第 1005 页中。

⑥ 参见道宣:《续高僧传》卷 21,第 608 页上。

⑦ 参见道宣:《续高僧传》卷 9,第 495 页中至第 498 页上。他的著作大多散佚,《新唐书》卷六十“艺文志”记载有《灵裕集》二卷。

疏,或是独立的某部佛典通论,即所谓“开题”,或是对经典原文的注释讲解,同时包括专门的名相解释。譬如,智顗(538-598)《法华玄义》、吉藏《法华玄论》属于他们对《法华经》思想的通论,在某种程度上代表了他们对佛法的整体理解。智顗平时讲解各类佛经的文献,内有众多名相解释,有些是佛门通用的概念,有的则是他独创的思想,后被节选出来成为单行本,以“义”为题行世。

以“义”为题的天台文献,最著名的当然是《法华玄义》。日本入唐僧最澄(767-822)《传教大师将来台州录》,记载了当时他从中国带回日本的单行本天台论著,其中收录了一批以“义”为题的天台文献,如《三观义》《释二十五三昧义》《四种三昧义》《四种四谛义》《七种二谛义》《三谛义》《四门义》《四土义》《四不生义》《四悉檀义》《十法界义》《十法成乘义》等。① 依据天台典籍的内在结构,这样的节选,能让我们直观地认识到,佛教解经的特色是在释义,而不是中国传统的训诂校释。

当时直接的解经活动包括两种形态:“开题”实际上是一种通论,是讲解某部佛典的导论;逐句解释,即所谓的“消文”,或被称为佛教义疏,即佛典注释。以此对照当时的“义章”,两者同属于佛教解经传统,只是表现形式不同:佛教义疏重在以释义的方式梳通经典原文,通论形态的佛教义章重在综论佛教思想,释论形态的佛教义章则应属于佛教义疏。因此,通论形态的佛教义章,是公元 6 世纪、7 世纪中国佛教解经活动的组成部分,属于隐性的而非直接的解经活动。义章简略为“章”,义疏简略为“疏”,两者并举,在隋唐佛教典籍里逐渐常见。譬如,《续高僧传》“法常传”说他有“《摄论义疏》八卷《玄章》五卷”②。有时“章”“疏”还会混用③。到了唐代,章疏并称,成了流行语,“义章”渐被归入“章疏”④。

三、印度论义传统的创造性转化

作为“佛教释义学”主要内容的“义章”,既是佛教解经的前提,也是佛教解经的结果。当时对佛教名相的解释,在动态之中也在趋向固定的释义体例,并表现在僧人日常的讲经活动里。北朝晚期在洛阳、邺城和长安出现了以“义章”或“论”为题的解经文献,而在后续的佛教史上,除了唐代华严宗和唯识宗对此稍有传承,这种文体近乎消失。为什么在北朝晚期集中出现一批通论性质的“义章”或“论”?

这与有部毗昙、《成实论》《十地经论》《摄大乘论》等论典的流行有关。譬如,“义章”的作者大多参与当时《十地经论》的讨论和讲解。慧远自己认为,《大乘义章》的性质是印度佛典的“论”,“义章”则是他自谦而给自己作品的称谓,“若佛灭度后圣人自造解释佛经,名之为论。凡夫所造,名为义章”。⑤ 当时还有一批以“论”为题的中国佛教撰述,有的属于注释性质,有的属于通论性质,都已开始自觉继承印度佛教的论义传统。而在佛学内容上,这批论著与当时在邺城传译的唯识经典关系密切。

论义,亦作“论议”“讲论”,其在印度佛教至少有三种来源:优婆提舍(upadeśa,或译优波提舍),属于“十二分教”之一,阿毗达磨(Abhidharma)和摩怛理迦(Mātṛka,或译摩怛履迦等)。在北朝晚期,以地论师为代表的僧人受到了优婆提舍的直接影响,逐渐以“论”对译。当时,菩提流支等外来僧人译出了多部世亲的“经论”,属于“优波提舍”:菩提流支、昙林等合译的《妙法莲华经优波提舍》,菩提流支译的《无量寿经优波提舍》,毗目智仙、瞿昙流支、昙林等译的《宝髻经四法优波提舍》《转法轮经优波提舍》和《三具足经优波提舍》。这些佛典在后世的经录里,常被直接称为“论”。在他们的观念里,作为“论议

---

① 参见最澄:《传教大师将来台州录》,《大正藏》第 55 册,第 1057 页上。

② 道宣:《续高僧传》卷 15,第 541 页中。

③ 现存《成实论大义章》写本,而在《高僧传》卷 8“昙度传”,记载他撰有《成实论大义疏》8 卷。

④ 吕澂:《新编汉文大藏经目录》,把智俨《华严经内章门等杂孔目章》、法藏《华严一乘教义分齐章》《注华严金师子章》《华严发菩提心章》等收入“义章”部分,列在“章疏”部。这种做法,符合中国佛教史上解经实践的演变过程,沿用唐人对“章疏”的理解,但这并不符合南北朝晚期、隋、初唐的实际情况。郑兴中《中古佛教经学中的章疏传统》(待刊)提及吕澂对“义章”的分类有别于汤用彤,该论述颇有价值,特此鸣谢。

⑤ 慧远:《大乘起信论义疏》上之上,《大正藏》第 44 册,第 175 页下。

经”的优婆提舍可以被视为“论”,小乘阿毗达磨多少有些过时,摩怛理迦则被忽略。当时北朝僧人的解经,大致是在模仿优婆提舍的体例。昙鸾(476—542)在《无量寿经优婆提舍愿生偈注》里说,这种文体“凡有二重,一是总说分,二是解义分”①。毘目智仙及其弟子瞿昙流支,在邺城金华寺翻译优波提舍,在译经题记里说得更明确,“优波提舍,义门之名”②。这个高度中国化的说法,直接把印度佛教的论义传统与中国春秋学的微言大义结合了起来。当时,凡是题目标明“义”“义门”或“义章”的佛教文献,大多继承佛教典籍的论义或解义传统。

这些文献的思想内容,除了与《地论》《摄论》有关,它们的作者,主要还受有部毗昙、《成实论》、中观三论和《大智度论》的影响。毗昙学在南北朝影响深远,晋宋之际是佛门显学,其影响力在北方持续到北朝晚期。但从接受印度佛教论义传统的角度来说,并不属于阿毗达磨的印度佛教论书发挥了更大的作用。这主要是指罗什(343-413)译的论书,主要包括中观三论(《中论》《百论》《十二门论》)和《大智度论》,以及诃梨跋摩《成实论》。罗什弟子僧叡《大智释论序》说,释与论的结合,能充分展现原作者的原意,“释所不尽,则立论以明之;论其未辨,则寄折中以定之。使灵篇无难喻之章,千载悟作者之旨。”③这里的“释”或“辨”,当指《大智度论》对法相的各种论议,这里的“论”主要是指“立论”,且以“折中”也就是中道或中观的方式立论。他在《中论序》表达了相同的意思,“以中为名者,昭其实也;以论为称者,尽其言也。实非名不悟,故寄中以宣之;言非释不尽,故假论以明之”。④ 印度佛教的论义传统,至龙树中观学,出现了一个重要的转变:释义的过程即是立义,或者说,论义的过程即是立论。《成实论》的作者相传是诃梨跋摩,有部著名论师鸠摩罗陀的弟子,因对有部毗昙拘于名相不满而接触大乘思想。此论以四谛为大纲,其论义形式有别于阿毗达磨。论由罗什译出以后,风靡中国,在南朝齐梁二代臻于鼎盛,有所谓“成论师”或“成实宗”。其在北方,虽没有在南方兴盛,但其影响力持续时间更长。

在北朝佛教撰述里,通论性质的“义”“义章”或“论”,要比注释性质的“义记”“义疏”(有时亦称“义章”)或“论”,更多地继承印度佛教阿毗达磨的论义传统,分别法相,详细解释;后者属于注释性质的解经文献,则更多地继承印度佛教优婆提舍的论义传统,解释佛典采用“总说别解”的模式,基本采用分科、问答和引证等形式。邺城佛教之所以能成为中国佛教史上继关河义学之后的第二个义学高峰,并不仅仅在于继承印度佛教的论义传统,关键还在于它以当时刚传入的唯识思想重构汉语佛教的义学体系。印度佛教的论义传统,因此得到了创造性转化,从形式到内容,不再是单纯移植汉译印度佛典,而是有了鲜明的“立义”意识,这为中国佛教宗派的兴起做好了必要的理论准备。

北朝晚期,从印度到洛阳、邺城的高僧,主要有昙摩流支、法场、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多、瞿昙般若流支、月婆首那、毗目智仙、那连提黎耶舍等,开始翻译一批新的佛典,带来一股全新的佛教思想。新译的经典大多属于法相唯识学,包括《深密解脱经》5 卷、《入僧伽经》10 卷、《十地经论》12 卷、《金刚般若波罗密经论》《无量寿经论》《胜思惟经论》《法华经论》《宝性论》《摄大乘论》《唯识论》《顺中论》《业成就论》等,其中的论典大多是无著、世亲的作品,仅《回诤论》系龙树作品。有趣的是,三论在北方一直不太受重视,而《大智度论》《成实论》以及有部毗昙,在北方的传承不绝如缕。地论师里不乏毗昙学高手,譬如道宠门下的志念,以及一代高僧灵裕。若从印度佛教的角度来看,邺城佛教释义学是小乘和大乘阿毗达磨的会合,并开始系统吸收印度瑜伽行派的法相唯识思想。

慧远《大乘义章》体现了他对佛学的贯通理解与整体诠释,以“聚—章—门”结构组织全书。前人早

---

① 昙鸾:《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷上,《大正藏》第 40 册,第 826 页中。

② 参见昙林:《转法轮经优波提舍翻译之记》,《大正藏》第 26 册,第 355 页下。

③ 僧叡:《大智释论序》,僧祐《出三藏记集》,苏晋仁、萧錬子点校,北京:中华书局 1995 年版,第 386 页。

④ 僧叡:《中论序》,僧祐《出三藏记集》,第 400 页。

已提到此书结构与诃梨跋摩《成实论》相似,或受其影响①。据《高僧传》记载,罗什译《成实论》最初并不分类,但其弟子昙影认为译文结构松散,建议分为五聚:发聚、苦谛聚、集谛聚、灭谛聚、道谛聚②,共二百零二品。昙影的这个分法,深得罗什赞赏。慧远先把《大乘义章》分为"五聚"(教聚、义聚、染聚、净聚、杂聚),然后分门别类解释名相,这与罗什译《成实论》如出一辙。在净影慧远的年代,《成实论》在北方还很有影响,他受其影响,确在情理之中③。不过,"聚—章—门"的结构并非孤例,当时流行的有部《阿毗昙八犍度论》亦是这种结构。该论先分为"八犍度"(八蕴):杂犍度、结犍度、智犍度、行犍度、四大犍度、根犍度、定犍度、见犍度,每个犍度又分若干品(跋渠),品内又设多种论门释义。因此,慧远应该同时受到毗昙学和《成实论》的影响。但在义理上,慧远显然不同于两论的小乘立场,而是立足于地论师对佛法的理解。撮举其中的"义聚"26 门为例,具体是指:佛性义、假名义、入不二门义、二谛义、二无我义、如法性实际义、三解脱门义、三有为义、三无为义、四空义、四优檀那义、四悉檀义、四真实义、四谛义、四缘义、五果义、六因义、四空义、五法三自性义、六种相门义、八识义、十因义、十一空义、十二因缘义、十八空义、二十二根义,其大乘唯识学的背景跃然纸上。

值得说明的是,在当时通论或注释佛典的解经文献里,随处可见对佛教名相的释义,与《大乘义章》这类佛学纲领式的隐性解经文献的释义体例相通。而且,释义体例随具体的名相和作者的立场而有不同。以慧远《大乘义章》为例,佛性义五门分别:释名、辨体、料简有无内外三世当现之义、明因义、就性所以;假名义三门分别:释名、假名有无、辨相;二谛义两门分别:释名、辨体。慧远的释义体例有基本项,但没有通例。同样的佛教名相在吉藏《大乘玄论》里,解释角度就有所不同。作为直接解经的解经体例与作为间接或隐性的释义体例,在当时已有明显的趋同之势。智顗所开创的"五章"(释名、辨体、明宗、论用、判教),取得了绝对的成功,成为中国佛教史垂范至今的解经体例④,其成功的背后与当时变化中的释义体例不无关系。

从北朝晚期至隋初唐,"论义"或"解义"达到了中国佛教史上的顶峰,这与当时活跃的佛经翻译、讲经、注经,乃至与佛教界最常见的坐禅、诵经密不可分。随着译经事业在中国佛教一落千丈,对于佛典的哲学解释随之弱化,中国佛教基本定格在隋唐时期形成的宗派典籍上。佛教解经学最后留存的形态,主要是直接的讲经和相应的注疏,他们的哲学主张更多的是来自于天台宗、华严宗等这些宗派的祖师著作。等到南宗禅、净土法门流行,禅宗和净土宗成为中国佛教史的最大主角时,讲经的重要性就让位给了参禅念佛。哲学的、语文学的解释学,让位给以观心、念佛为主的实践解释学。

结　语

综上所述,本文分析"义章"这种文体的两重性,既有通论的形态,属于佛法纲要或概论,也有注释的形态,是对特定佛典的诠释。作为中国传统的文体,"义"通常是指"以事见义",而在佛教的"义",主要是借问答说明教义、抉择宗义。作为一种中印合璧的新文体,通论形态的"义章",其根本是在"释义"或"解义"。

"义章"这种文体,创造性转化了印度佛教的论义传统。慧远《大乘义章》以并不地道的法相唯识思

① 凝然:《孔目章发悟记》强调《成实论》的"五聚建章"(发聚、苦谛聚、集谛聚、道谛聚、灭谛聚)对慧远《大乘义章》的影响。不过,圣凯主张,慧远的"五聚"更多的是呈现地论师的思想架构。参见圣凯《北朝佛教的义学体系建构:〈大乘义章〉与〈菩萨藏众经要〉比较》,《西南民族大学学报》2018 年第 11 期,第 63 页。

② 参见慧皎:《高僧传》卷 6,《大正藏》第 50 册,第 364 页上。

③ 现存以"义章"命名的释论类敦煌写本,主要是解释《成实论》《摄大乘论》,如解释《成实论》的《大义章》(S.6492)。

④ 参见李四龙:《论"五重玄义"的解经体例——再谈中国佛教宗派的成立依据》,《华梵人文学报》天台学专刊,2013 年 5 月,第 143—164 页。

想整合小乘和大乘阿毗达磨的论义形式,服务于当时兴盛的讲经活动和经典注释。论义传统逐渐融入中国的注释传统,形成了北朝晚期“义章”与“义疏”并行的格局。但到唐代,“章疏”合体,论义传统趋于淡化。在这个过程中,释义学最终淡出了中国佛教的视野。

The Explanatory Notes on Mahayana and Buddhist Hermeneutics in the Northern Dynasties

Li Silong

(*Department of Philosophy and Religious Studies*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: In the late Northern Dynasties (北朝), Buddhist hermeneutics flourished in Yecheng (邺城) which was the capital of the Eastern Wei (东魏) and later of the Northern Qi (北齐), and there appeared a number of Buddhist scripture-interpreted literatures under the title of "explanatory notes" (义章) or "commentaries" (论), among which the most famous one was *the Explanatory Notes on Mahayana* (《大乘义章》) by Huiyuan of the Jingying Temple (净影慧远). Explanatory notes belonged to the category of exegeses (义), which were a typical Chinese genre to interpret important notions. So far as the organization and structure of their contents are concerned, Chinese explanatory notes inherited the tradition of the exegeses of Indian Buddhist hermeneutics. Explanatory notes included two basic forms: the general commentaries and the interpretive commentaries. The former form of explanatory notes was mainly the classification and interpretation of terms or notions, while the latter directly presented the activities of Buddhist scripture interpretation at that time. Actually, there were very few explanatory notes in the form of interpretive commentaries, which were gradually integrated with annotational notes (义疏) under the title of explanatory and annotational notes (章疏). As a result, the explanatory notes in the form of general commentaries constituted the main part of Buddhist Hermeneutics in the late Northern Dynasties, which explicated the important notions of Chinese Buddhism by means of the organization and structure of Hinayina (小乘) doctrine, mostly in the frame of Yogacra Buddhism that had just been introduced into China.

Key words: Northern Dynasties (北朝), Yecheng (邺城), Huiyuan (慧远), explanatory notes (义章), Buddhist hermeneutics

(责任编辑　刘曙光)